

jest też przypisywanie duchownym z 1. połowy XIII w. herbów, np.: „Andrzej s. Klemensa h. Gryf”, czy „Wincenty Kadłubek h. Lis”. Autor przy tym powołuje się na literaturę, która takich określeń nie usprawiedliwia, gdyż w czasie występowania tych osób po prostu nie posługiwano się jeszcze w Małopolsce herbami.

Uwagi te, wprowadzone z obowiązku recenzenta, w żaden sposób nie umniejszają pozytywnej oceny omawianej książki o sandomierskich prałatach i kanonikach. Drobiazgowo ustalenia źródłowe i ich reasumpcja, dokonana przez autora, skłaniają do niepodważalnego wniosku, że sandomierska kapituła była najważniejszą w Małopolsce i jedną z najbardziej znaczących kapituł kolegiackich w Polsce.

*Tomisław Giergiel*  
*Zakład Nauk Pomocniczych Historii*  
*Instytut Historii UMCS*

Graeme Garrard, *Rousseau's counter-Enlightenment: a republican critique of the Philosophes*, New York: State University of New York Press 2003, ss. 190.

Autor recenzowanej pracy, doktor Graeme Garrard jest pracownikiem walijskiego Uniwersytetu w Cardiff. Specjalizuje się w studiach nad krytycznymi opisami Oświecenia oraz historią nowożytnej myśli politycznej. Co charakterystyczne, interesują go wszelkie dyskursy dotyczące tej formacji kulturowej, tj. Oświecenia, począwszy od XVIII wieku po współczesność.

Koncepcje Jean Jacques'a Rousseau i ich miejsce we francuskiej, ale i w europejskiej filozofii nadal wzbudzają niezwykle duże zainteresowanie. Spod pióra Rousseau wyszły liczne prace ujmujące zagadnienie z różnorodnych perspektyw<sup>1</sup>. Z tego też powodu nie łatwo powiedzieć coś nowego o ideach filozofa z Genewy i w sposób klarowny przedstawić interpretację jego dorobku, nie wikłając się w meandry jego pomysłów, w paradoksach, w których sam Rousseau nie zawsze mógł się odnaleźć.

---

<sup>1</sup> Już samą pracę Garrard uzupełnia obszerną Bibliografią (s. 155-178). Ale wystarczy wymienić najgłośniejsze książki wydane tylko w ciągu kilku ostatnich lat, aby zorientować się w ogromie literatury dotyczącej osoby i spuścizny Jean Jacques Rousseau: R. W o l k e r, *Rousseau*, Oxford 1995; M. C r a n s t o n, *The Solitary Self: Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity*, Chicago 1997; L. D. C o o p e r, *Rousseau and Nature: The Problem of the Good Life*, Penn State 1999; T. O' H a g a n, *Rousseau*, Routledge 1999; R. T r o u s o n, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris 2001; J. R e i s e r t, *Jean-Jacques Rousseau: A Friend of Virtue*, Cornell 2003.

Czy zatem Autor trafnie formuje główny problem analiz, dokonując jednoznacznego przeciwstawienia filozofii Oświecenia i myśli Rousseau? Wiadomo przecież, że autor *Umowy społecznej* sympatyzował z encyklopedystami. Lecz przy tym nie ulega wątpliwości, iż jednocześnie wydał wojnę cywilizacji i „filozofii”. I choć obrany przez Garrarda paradygmat metodologiczny wzbudza wątpliwości u samego Autora, gdy ten pisze na przykład o „wielu twarzach Rousseau”, to wydaje się on przez swoją jednoznaczność niezwykle trafny.

Konflikt „filozofowie” – Rousseau był sporem wielopłaszczyznowym. Ta złożoność znalazła najpełniejszy wymiar w nad wyraz realnej, jak na subtelność materii, konfrontacji pomiędzy Wolterem a Rousseau. Zarzewiem tego realnego sporu filozofów był konflikt pomiędzy przebywającym w Genewie Wolterem, a częścią purytańskiego mieszczaństwa. Sprzeciw kalwińskiej wspólnoty wywołały spektakle teatralne urządzone przez Woltera w jego domu. Kiedy w roku 1757 Jean d’Alembert ogłosił w *Encyklopedii* artykuł o Genewie, przedstawiając elitę miasta jako wolnomysłicieli i deistów, do sporu włączył się Rousseau pisząc *List do d’Alemberta o widowiskach*. Rousseau słał w nim dawne genewskie prawa i potępiał teatr jako wytwór zdegenerowanej cywilizacji. Dalsze „wypadki” genewskiego sporu o charakterze społeczno-religijnym skłoniły Jean Jacques’a do ostrego ataku wymierzonego w samego Woltera. W *Liście z gór* z roku 1764 oskarżył on „patriarchę z Ferney” o anonimowe autorstwo pism antyreligijnych. Wolter odpowiedział bezpardonowym personalnym atakiem, obnażając „sekrety” życia prywatnego Rousseau<sup>2</sup>; kompromitując go tym samym jako autora moralizujących listów. Zatem spór był z pewnością bezkompromisowy, lecz należy jednocześnie przyznać, iż relacja Rousseau wobec religii (choć być może tylko retoryczna) była w tym sporze co najmniej dwuznaczna.

W trakcie zaogniającego się sporu Rousseau pisał do Woltera: „Już Pana wcale nie lubię; wyrządził mi Pan tyle zła, które mogło mnie bardzo dotknąć, mnie, pańskiemu uczniowi i pańskiemu entuzjaście. Zgubił Pan Genewę za cenę schronienia, jakiego Panu udzieliła. Odsunął Pan ode mnie moich ziomków za cenę oklasków, których wraz z nimi Panu nie szczędziłem: to Pan czyni mój powrót do mojego kraju czymś nie do zniesienia; to przez Pana umrę na obcej ziemi, pozbawiony jakiegokolwiek pocieszenia dla umierających, wyrzucony – taka moja cała nagroda – na śmietnik”<sup>3</sup>. Zatem jeszcze w roku 1760 Rousseau przyznawał się do fascynacji filozofią Woltera, a jednocześnie wieścił koniec indywidualnego autorytetu. Dawny uczeń określał dawnego mistrza „błaznem”. Jednakże trudno nie odnieść wrażenia, że Jean Jacques zdawał się kreować na ofiarę bezustannych i okrutnych prześladowań. W rezultacie, wszelkie nieszczęścia i odpowiedzialność za jakość jego egzystencji spadała na spiskowców pokroju Woltera.

---

<sup>2</sup> Odtąd Wolter konsekwentnie już stosował osobiste argumenty w dyskusji z Rousseau. W anonimowym pamflecie *Sentiment des Citoyens* napisał: „Z bólem i wstydem wyznajemy, że jest to człowiek [Rousseau], który nosi jeszcze nieszczęsne ślady swojej rozwiązłości, i który w przebraniu linskoczek ciągnie za sobą od Wioski do Wioski, od Góry do Góry, tę nieszczęśliwą, której matkę doprowadził do śmierci, a której dzieci porzucił w drzwiach szpitala...”.

<sup>3</sup> List Rousseau do Woltera z 17 czerwca 1760 r., w: *Correspondance générale de J. J. Rousseau*, Paris 1924-1934, t. V, s. 136.

Studium indywidualistycznej krytyki Oświecenia autorstwa Graemera Garrarda jest mocno osadzone w kontekście osiemnastowiecznego dyskursu filozoficznego, a także współczesnych Rousseau wydarzeń natury polityczno-społecznej. Jest to o tyle zaskakujące, że koncepcje prezetystyczne miały olbrzymi wpływ na metodologię walijskich historyków idei, szczególnie z Uniwersytetu w Cardiff. Niestety, po lekturze recenzowanej książki nie sposób nie odnieść wrażenia, że zbyt często ów historyczno-filozoficzny kontekst zamienia się w zwykłe wymienianie ciekawostek z życia Rousseau. Ta popularna forma pracy szczególnie ujawnia się w licznych opisach szaleństwa filozofa.

Tytuł pracy jest wyjątkowo jednoznaczny. Garrard już na początku rozważań stawia tezę o opozycyjności Rousseau wobec wartości Oświecenia. Pierwsze wrażenie, wrażenie „tytułowe” nie myli czytelnika. Już we *Wstępie* Autor jasno określa własną wizję postawy filozofa. Według niego Rousseau jednoznacznie sytuował się jako „wróg” tego, co powszechnie w jego czasach uznawane było za wykwyty epoki, jak choćby zachwyt dla postępu wiedzy. Przy czym Autor książki postrzega opisywaną krytykę Oświecenia jako gruntowną i głęboką, przemyślaną, zaplanowaną oraz poprzedzoną poznaniem (s. 5).

Po rozlicznych analizach krytycznych idei Jean Jacques’a Rousseau, kierowanych wobec oświeceniowej filozofii, Garrard dochodzi do wniosku, iż podstawą owej idei była immanentna niechęć filozofa z Genewy do materializmu, (a precyzyjniej szkodliwych skutków rozpowszechniania tego prądu dla moralności) reprezentowanego przez tzw. grupę filozofów (s. 98). Nie jest to bynajmniej teza nowatorska. Kolejnym elementem tytułowej opozycyjności jest kwestia ustrojowa. Autor *Rousseau’s counter-Enlightenment* często sięga po opisy wartości republikańskich zawarte w pracach Jean Jacques’a. Szczególnie dokładnemu opisowi poddaje koncepcję patriotyzmu, określoną jako wartość emocjonalna, nierozzerwalnie spleciona z systemem republikańskiego rządu. Według Garrarda to ta cnota republikańska i demokratyczna miała być w koncepcji Rousseau postawą idealnego ustroju, państwa równości i wolności. Ta stanowcza opozycyjność wobec teorii monarchistycznych z pewnością nadawała myśli ustrojowej Rousseau charakter jednoznacznej koncepcji.

Skoro Autor książki proponuje dla definicji poglądów Rousseau termin kontr-Oświecenie, to warto odpowiedzieć na pytanie, jak Garrard definiuje oświeceniową formację kulturową. Otóż według niego, główną kategorią Oświecenia była idea postępu. Postrzega on tę ideę jako powolną ekspansję wolności, rozsądku i szczęścia ludzkości oraz systematyczne uwalnianie ludzkiej myśli od naturalnych i metafizycznych przeszkód. Emanacją idei postępu według Graemera Garrarda są odkrycia naukowe oraz ciągłe zmniejszanie wpływu religii, uprzedzeń i zabobonów na egzystencję człowieka (s. 105). Jest to klasyczna dla anglosaskiej historii filozofii definicja postępu<sup>4</sup>. Z pewnością taki paradygmat sytuuje Rousseau w opozycji do filozofii Wieku Świata, bowiem o ile dla pierwszego postęp był kwestią serca, o tyle dla filozofów był on sprawą intelektu. Lecz to rozróżnienie generuje kolejne wątpliwości, na przykład (sygnalizowane już przeze mnie powyżej) kwestię relacji wobec religii. Problem ten Garrard trafnie – jak sądzę – określa, jako dążenie do nadania religii „roli użytecznej”.

---

<sup>4</sup> J. B. B u r y, *The Idea of Progress. An Inquiry into Its Origin and Growth*, New York 1987, s. 5.

Garrard nazywa Rousseau Diogenesem swojego wieku. Postrzega go jako samotnika, człowieka programowo unikającego towarzystwa, (które kojarzył z Oświeceniowym salonem), formę wrogą mu i obcą, a przy tym wszystkim, paradoksalnie widzi w nim najgłośniejszego teoretyka myśli społecznej (s. 26).

Obraz filozofii Rousseau w książce Graeme Garrarda jest wyjątkowo jednoznaczny. Jest tak, mimo że Autor sam w trakcie analizy kilkakrotnie dostrzega sprzeczności w myśli filozofa z Genewy. Jean Jacques Rousseau był wrogiem współczesnej sobie filozofii – racjonalistycznej, materialistycznej i sensualistycznej. Sądził, że kształtowana przez te nurty cywilizacja Oświecenia nie czyni ludzi ani lepszymi, ani też szczęśliwsiymi. Jego myśl urzeczywistniana w rewolucyjnym ferworze doprowadziła ostatecznie do obalenia ideologii Oświecenia, czyż zatem nie ma racji Graeme Garrard nazywając filozofię Rousseau kontr-Oświeceniem?

*Arkadiusz Michał Stasiak  
Katedra Historii XVI-XVII wieku  
Instytut Historii KUL*

Karolina Lanckorońska, *Notatki z podróży do Grecji*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2004, ss. 170.

Polskie środowiska naukowe oraz szerokie grono czytelników z niecierpliwością oczekiwało na zapowiadaną przez warszawską „Bibliotekę «Więzi»”, publikację pracy prof. Karoliny Lanckorońskiej, zatytułowaną *Notatki z podróży po Grecji*. Rozgłos i duże zainteresowanie powyższą książką wynikały z chęci poznania całości reminiscencji – częściowo już znanych polskiej publiczności – tej nieżyjącej już wybitnej reprezentantki polskiej nauki i kultury w Europie Zachodniej. Jak celnie wskazał we wstępie pracy Marek Kunicki-Goldfinger, ta niewielka praca jest „ważnym głosem w dyskusji o kształcie i wartości Grecji klasycznej jako jednego z wzorów kultury europejskiej” a także pytaniem o charakter jej „związków z historią i kulturą polską” (s. 8).

Podstawą wydania recenzowanego dzieła był tekst, zamieszczony w 1965 r., w czterech częściach w londyńskich „Wiadomościach”. Opracowaniem merytorycznym zajął się wspomniany już wyżej M. Kunicki-Goldfinger, który opatrzył je słowem wstępnym, przypisami oraz indeksem osób i miejsc geograficznych. Prócz tego, duże walory poznawcze pracy zostały podniesione przez zamieszczenie fotografii, wykonanych osobiście przez jej autorkę.

Burzliwe losy ostatniej przedstawicielki rodu hrabiów Lanckorońskich z Brzezia<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Karolina Lanckorońska była córką hrabiego Karola (1848-1933), członka wiedeńskiej Izby Panów, ochmistrza dworu cesarskiego, którego historiografia określa jako znanego archeologa, historyka, konserwatora a przede wszystkim kolekcjonera sztuki. Pozycję tego rodu